

GLOBAL SALAFISM

Perspektif Baru tentang Keunikan Radikalisme Islam

Sokhi Huda

IAIN Sunan Ampel Surabaya,
Dpk di IKAHA Tebuireng Jombang

Abstrak

Ketegangan emosional nyatanya tidak dapat terbendung karena desakan kritik historis yang dialami oleh umat Islam. Sebagian akibat fenomenal-globalnya adalah pemaksaan diri untuk memproklamasikan Islam sebagai nilai, kekuatan, dan kekuasaan terbaik yang harus diakui oleh dunia. Kenyataan ini memancing munculnya perspektif baru tentang keunikan radikalisme Islam yang termaturnya merujuk pada kosa istilah khas Islam; *Hanbalism*, *Wahhabism*, *Salafism*, *Islamist*, *Jihadism*, dan istilah-istilah lain serumpun. Dalam skala kritik, sifat rahmat global Islam berubah menjadi ancaman global; *violence*, *terrorism*, *intolerance*. Salafisme global menjadi perhatian besar setelah tragedi 11 September 2001, dengan pokok-pokok perhatian: (1) akar historis dan doktrin, (2) identitas dan pemberdayaan, (3) politik, (4) *jihadi-salafism*, dan (5) jaringan salafisme lokal dan global. Dalam kajian metode studi Islam, ada dua agenda konstruktif yang dibutuhkan sebagai terapi; (1) introspeksi dan revitalisasi diri sebagai kontrol dalam aneka sirkumtansi dan (2) dialog *relationship* sebagai *rapprochement*.

Kata Kunci: *Global Salafism*, Radikalisme Islam

A. PENDAHULUAN

Sifat rahmat global Islam yang disebutkan secara tandas dalam kitab sucinya al-Qur'an¹ benar-benar teruji dalam kancah historikal melalui perilaku para muslim. Sifat dari konsep yang suci ini berubah menjadi keniscayaan yang nisbi, profan, dan problematik, baik dalam skala lokal, transnasional, maupun global. Untuk konteks inilah kiranya dapat dipahami ungkapan Alija Izetbecovic (Presiden Bosnia):

*Islam is the best, but we Muslims are not the best. The West is neither corrupted nor degenerate. It's strong, well-educated, and organized. The schools are better than ours. Their cities are cleaner than ours. The level of respects for human rights in the West is higher, and the care for the poor and less capable is better organized. Westerners are usually responsible and accurate in their words. Instead of hating the West, let us proclaim cooperation instead confrontation.*²

¹Q.S. al-Anbiya' [21]: 107.

²Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: The House Sa'ud from Tradition to Terror* (New York: Doubleday, 2002), vii. Buku ini mengupas dua wajah Islam dalam bentuk-bentuk ramah dan bengis. Untuk kajian lebih lanjut tentang wajah Islam dapat dilihat diantaranya, Nissim Rejwan, *The Many Faces of Islam: Perspectives on Resurgent Civilization* (Florida: The University Press of Florida, 2000). Buku ini mengkaji wajah-wajah Islam dengan pendekatan topikal, bukan dikotomis sebagaimana kajian Schwartz tersebut.

Diantara perubahan sifat rahmat Islam ke arah problematik ditandai oleh tragedi 11 September 2001 (tragedi 9/11)³ yang mengibarkan terma *global Salafism*. Sebagaimana disebutkan oleh Roel Meijer, Salafisme tidak mengatrasikan banyak perhatian sebelum tragedi 9/11, kecuali untuk periode klasik⁴ atau awal periode modern⁵. Dalam dunia akademik, “*fundamentalism*” telah menjadi topik penelitian dan perhatian sejak terbunuhnya Anwar Sadat pada 1981 (Mesir), tetapi hanya sedikit sarjana yang mengkaji *Salafism*⁶, membiarkannya sebagai fenomena global, dengan pengecualian terhadap kajian Gilles Kepel dan Reinhard Schulze⁷ serta kajian-kajian lain sejenis yang muncul sesudahnya.

Sarjana-sarjana lainnya yang mengkaji Islam modern pada skala global, seperti Oliver Roy mengkaji *neo-fundamentalism* yang mengelompok secara bersama-sama dengan gerakan-gerakan lain semisal Hizb al-Tahrir.⁸ *Salafism* atau *Wahhabism* dikaji secara utama di Saudi Arabia sebagai bagian sejarahnya.⁹ Hal yang sama dapat dinyatakan di Pakistan, ketika *Ahl al-Hadith* aktif. Ketika *Salafism* menyebar ke Eropa pada 1990-an, ia menunjukkan beberapa perhatian akademik, tetapi penelitian tentang *Salafism* sangat dilokalisasi dan direlasikan dengan radikalisisasi. Sebagian besar penelitian diperhitungkan oleh antropologis, dan relasinya dengan dunia global menjadi tidak jelas. Kenyataan ini berubah setelah tragedi 9/11. Banyak hal yang diwacanakan dan ditulis tentang *Salafism* dan *Wahhabism*, tetapi banyak juga dari hal ini yang mencapai prisma “kajian keamanan” atau buku-buku yang mengendalikan pandangan populer yang menyamakan *Wahhabism* dengan kekerasan. Sedang beberapa kajian akademik yang lebih netral telah memberi tentangan baru terhadap asumsi-asumsi mayor tentang *Salafism*.¹⁰

Tulisan ini didorong oleh persoalan-persoalan yang menonjol tentang *Global Salafism*. Pertama, apakah yang menjadi pendirian dasar dalam doktrinnya, mengapa ia bersemangat, dan apakah hubungannya dengan politik dan kekerasan? Kedua, apakah yang membuat *Salafism* sedemikian sulit untuk didefinisikan ambiguitas dan fragmentasinya? Meskipun *Salafism* merupakan gerakan dengan karakteristik yang secara jelas dapat didefinisikan, ia bukan merupakan gerakan rahmat tetapi—khususnya pada era modern—telah menjadi gerakan yang tercampur oleh tendensi-tendensi yang kontradiktoris yang telah menyebar ke daerah-daerah yang berbeda.

³Lihat deskripsi kritisnya pada Ibrahim M. Abu Rabi', "A post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History" dalam Markham, Ian dan Rabi', Ibrahim, M. Abu (Ed), *11 September: Religious Perspective on the Causes and Consequences*, (Oxford: Oneworld Publications. 2002).

⁴Lihat Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) sebagaimana dikutip oleh Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: C. Hurst Company, 2009), 1.

⁵Lihat sebagai contoh, John O. Voll, "Foundations for Renewal and Reform", dalam John L. Esposito (Ed.), *The Oxford History of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 509-547; Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

⁶Bernald Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁷Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (London: I.B. Tauris, 2002) dan Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus in 2 Jahrhunderte: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga* (Leiden: Brill, 1990) sebagaimana dikutip oleh Meijer, *Global Salafism...*, 1.

⁸Oliver Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst & Co., 2002)

⁹Meijer, *Global Salafism...*, 1.

¹⁰Lihat Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voice from a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 29, No. 3 (April-May 2006).

Kajian tentang Salafisme global benar-benar penting karena dalam realitas historis telah mengubah idealisme Islam sebagai rahmat bagi masyarakat dunia menjadi ancaman dunia. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Quintan Wiktorowicz¹¹

Kajian-kajian lainnya yang terkait dengan urgensi *subject matter* “*Salafism*” mempresentasikan dialog idealisme dengan realitas yang sekaligus memuat faktor-faktor signifikan yang menyekitarnya serta implikasi-implikasi yang ditimbulkannya. Kajian-kajian ini dapat dikelompokkan kedalam dua kelompok. Pertama, kelompok kajian yang membahas idealisme dan faktor-faktor signifikan tentang radikalism, Salafisme, Jihadism. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh Springer¹², Reese dan Sanford¹³, Meijer¹⁴, Wigen¹⁵, *National Coordinator for Counterterrorism*¹⁶, Graaf¹⁷, serta Jamhari dan Jahroni¹⁸. Kedua, kelompok kajian tentang implikasi *Salafism* yang secara tandas tampak dalam berbagai kekerasan dan terror (termasuk *suicide attack*) yang termuat di dalamnya mitos, realitas dan respons, finansial, dan jaringannya. Hal ini ditunjukkan oleh Narasi¹⁹, Asthana dan Nirman²⁰, Wiktorowicz²¹, Gurule²², Heffelfinger²³, Mughadam²⁴, dan Sageman²⁵.

¹¹Quintan Wiktorowicz, “The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad” dalam *Jurnal Middle East Policy*, Vol. VIII, No. 4, December 2001.

¹²Devin R. Springer, et.al., *Islamic Radicalism and Global Jihad* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2008).

¹³Jared Reese and Scott Sanford, *The Fortunes of Political Salafism in Gaza and Algeria* (Washington: the Institute for Middle East Studies, the Elliot School of International Affairs, the George Washington University, 2010).

¹⁴Roel Meijer, *Towards a Political Islam* (Netherlands: Netherlands Institute of International Relations ‘Clingendael’, 2009).

¹⁵Einar Wigen, *Islamic Jihad Union: al-Qaida’s Key to the Turkic World?* (Norwegia: Norwegian Defence Research Establishment, February 2009).

¹⁶National Coordinator for Counterterrorism (NCTb), *Salafism in Netherlands: A Passing Phenomenon or Persistent Factor of Significance?* (Netherlands: Justitie, 2009).

¹⁷Beatrice de Graaf, *The Nexus between Salafism and Jihadism in the Netherlands* (Leiden: the Center for Terrorism and Counterterrorism, Campus the Hague, Leiden university, 2010).

¹⁸Jamhari dan Jajang Jahroni (Peny.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004).

¹⁹Omar Narasi, *Inside the Jihad: Teroris atau Tentara Tuhan?*, terj. Dina Mardiana (Jakarta: Zahra, 2007).

²⁰N.C. Asthana and Anjali Nirman, *Urban Terrorism: Myths and Realities* (Jaipur, India: Mrs. Shashi Jain for Pointer Publishers, 2009).

²¹Quintan Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement”, *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 29, No. 3 (April-May 2006).

²²Jimmy Gurule, *Unfunding Terror: The Legal Response to the Finance of Global Terrorism* (Cheltenham, UK-Massachusetts, USA: Edward Elgar Publishing Limited, 2008).

²³Christopher Heffelfinger, “Anwar al-Awlaqi: The Profile of a Jihadi Radicalizer” dalam *The Combating Terrorism Center (CTC) Sentinel*, Marc 2010, Vol.3, Issue 3 (West Point: Department of Social Sciences, the United States Military Academic).

²⁴Assaf Mughadam, *Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks: The Globalization of Martyrdom* (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2008).

²⁵Marc Sageman, *Understanding Terror Networks* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

B. SALAFISME GLOBAL

1. Akar Historis dan Doktrin

Salafim diserap dari terma *al-salaf al-salih*, yaitu tiga generasi pertama Muslim yang dipandang sebagai *uswah* bagi masa depan umat Islam.²⁶ Bernard Haykel mengemukakan bahwa *Salafism* mereferensi pada *Ahl al-Hadith* sejak masa kekhilafahan Abbasiyah, yang mengkonsentrasikan pada studi hadis dengan maksud untuk membersihkan Islam dari campur tangan non-muslim. Sebagai gerakan pemurnian Islam, *Salafism* mengajarkan untuk kembali kepada sumber-sumber pokoknya, yakni al-Qur'an dan Hadis (termasuk tradisi/sunnah Nabi sebagai *uswah hasanah* yang merupakan penerjemahan nilai-nilai al-Qur'an), dan menolak *taqlid* kepada empat mazhab hukum Islam, dan karenanya menerima *ijtihad*.²⁷ *Salafism* dengan demikian bukan saja skriptualis, tetapi juga literalis.

Tokoh-tokoh yang memberikan kontribusi terhadap formasi *Salafism* sebagai doktrin adalah Ahmad bin Hanbal (780-855 M) dan Taqiy al-Din ibn Taymiyah (1263-1328 M), dan dipertegas dalam *Wahhabism* oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792 M). *Wahhabism* merupakan gerakan reformasi abad ke-18 di Najd, sentral Arab.²⁸

Wahhabism menggunakan doktrin *tawhid* sebagai perisai isu politik, dengan menolak *shari'ah* dan *taqlid*. Selanjutnya, gan kontras terhadap Ibnu Hanbal, tetapi lebih condong kepada Ibn Taymiyah, Ibn 'Abd al-Wahhab bermaksud menyeru kepada semua orang yang tidak mengikuti doktrin *tawhid* sebagai *kafir/kuffar* atau *murtaddun* yang boleh diperangi dengan cara *jihad* kepada mereka. Kajian terbaru mencatat pelibasan terhadap takhayul dan seruan reformasi (*da'wah*) sebagai esensi misi Wahhabi.²⁹

Wahhabism bukan hanya gerakan revivalis yang mengerahkan energinya dari doktrin *Salafi* klasik. Di Yaman Muhammad ibn 'Ali al-Shawkani (w. 1834), seorang reformer, secara radikal mereorientasi sumber-sumber hukum dengan penggunaan secara langsung al-Qur'an dan Hadis, menghendaki *ijtihad*, membangun sebuah metode untuk mengimplementasikan reformasinya.³⁰ Di India tokoh Wahhabi kontemporer, Shah wali Allah (1703-1762 M), meluncurkan program reformasi sejenis yang menolak *taqlid* dan kebiasaan umum, dan mengkonsentrasikan pada studi Hadis dan al-Qur'an.³¹ Hal yang sama diberikan oleh Mawlana Muhammad Ilyas (1885-1944), pendiri gerakan transnasional *Tablighi Jama'at* di India. Ia mengajarkan toleransi dan menolak kekerasan sebagaimana dalam program Jihad Wahhabi. Kedua tokoh tersebut menekankan *tawhid* dan menyatakan budaya lokal sebagai *bid'ah*,

²⁶Meijer, *Global Salafism*..., 3-4, menjelaskan bahwa tiga generasi pertama Muslim itu adalah (1) para sahabat Nabi (sampai tahun 690 M), (2) *tabi'in* (sampai tahun 790 M), dan (3) *atba' al-tabi'in* (sampai tahun 810 M). Periode utama al-salaf al-salih terbatas pada generasi pertama atau sampai *Khulafa' al-Rashidun*.

²⁷Bernard Haykel, "Salafist Doctrine" dalam Meijer, *Global Salafism*..., 34-35.

²⁸Meijer, *Global Salafism*..., 4.

²⁹David Commins, *The Wahabi Mission and Saudi Arabia* (London: I.B. tauris, 2006), 14-17.

³⁰Bernard Haykel, *Revival and reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 76-108.

³¹Barbara Daly Mercalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (New Delhi: Oxford University Press, 2002), 35-45.

termasuk dalam hal ini adalah peringatan *mawlid* Nabi saw dan penyerapan ritual Hindu dan Shi'i kedalam praktek-praktek Sunni.³²

Jika *Wahhabism* berbeda dengan gerakan-gerakan modern awal dalam bentuk dan kadarnya, maka ia berbeda dalam muatannya dengan gerakan-gerakan reformis *Salafi* pada akhir abad le-19 di Timur Tengah Arab yang dikibarkan oleh para pemikir semisal Muhammad 'Abduh (Mesir, 1849-1905), Jamal al-Din al-Afghani (Persi, 1839-1897), dan Rashid Rida (Syria, 1865-1935). Perbedaan dasarnya adalah yang pertama menekankan pada respons terhadap ancaman kultur, politik, dan ekonomi Barat tetapi menghargai Barat sebagai model. Sedangkan *Wahhabism* menekankan pada gerakan revivalis secara murni yang diarahkan pada purifikasi doktrin dan selanjutnya, ketika ia terbawa pada kontak dengan Barat, ia menolak Barat sebagai model, bahkan pada suatu saat, menolak teknologi Barat.³³ Pada sisi lain, dengan pengecualian terhadap Rashid Rida, pengagum *Wahhabism*, mereka percaya bahwa kembali kepada sumber-sumber pokok Islam tidak bertentangan dengan penerimaan terhadap model-model Barat: pendidikan Barat, atau mempelajari bahasa Inggris dan bahasa Perancis.³⁴

Ada empat pokok doktrin *Salafism* yang diinspirasi dari *Wahhabism*. **Pertama**, program *Wahhabism* untuk kembali kepada sumber-sumber pokok Islam (al-Qur'an dan Hadis), sedang secara faktual mengikuti (*taqlid*) kepada Mazhab Hanbali. Hal ini memperlihatkan adanya kontradiksi. Reformer Nasir al-Din al-Albani (1914-1999), seorang yang paling berpengaruh terhadap Salafisme modern, adalah orang pertama untuk menggambarkan kontradiksi ini dalam *Wahhabism*. Stephane Lacroix menunjukkan bahwa al-Albani dipengaruhi oleh para reformer *Salafi* liberal akhir abad ke-19, yang menolak pemujaan kuburan *shaykh* dan *taqlid*, dan mempromosikan *ijtihad*. Akan tetapi al-Albani lebih radikal daripada para reformer tersebut dalam hal studi Hadis sebagai poin sentral gerakan reformisnya, yang mengarahkannya pada ilmu pengetahuan.³⁵

Kedua, regulasi hubungan antara mukmin dan non-mukmin (*outsider*). Kontribusi *Wahhabism* terhadap *Salafism* adalah perlakuan keras terhadap orang asing dan sekte-sekte yang non-Wahhabi. Di sinilah muncul konsep ajaran *al-Wala' wa al-Bara'* (kesetiaan dan penolakan) atau antara mukmin dan non-mukmin. Wilayah yang non-Wahhabi disebut sebagai *bilad al-mushrikin*.³⁶ Hal ini dapat digunakan untuk memahami perang dengan kerajaan Ottoman dan invasi *ikhwan* (pasukan khusus Wahhabi) ke Iraq.

Ketiga, tema Wahhabi yang mempengaruhi *Salafism* dan telah menjadikannya radikal adalah penolakan terhadap *Shi'ism* sebagai *bid'ah*, dengan dua alasan: (1) Shi'is mengkultuskan *imams* dan (2) Shi'is menolak tiga diantara *Khulafa' Rashidun* (632-661) dan karenanya menolak para sahabat Nabi dan otentisitas *Hadith* yang merupakan basis ajaran *Wahhabism/Salafism*.³⁷

³² Meijer, *Global Salafism...*, 6.

³³ Commins, *The Wahhabi Mission*, 130-143.

³⁴ Mercalf, "Preface to the paperback Editin", dalam Mercalf, *Islamic Revival*, xviii.

³⁵ Stephane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticsm: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of the Contemporary Salafism" dalam Meijer, *Global Salafism...*, 58-80.

³⁶ Commins, *The Wahhabi Mission*, 63.

³⁷ Baca lebih jauh tentang anti-Shi'ism, Guido Steinberg, "Jihadi-Salafism and the Shi'is: Remarks of the Intellectual Roots of anti-Shi'ism" dalam Meijer, *Global Salafism...*, 107-125.

Keempat, ambiguitas *Wahhabism* yang diwariskan kepada *Salafism* modern adalah pada praktek *hisba*, yakni *al-amar bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*. Meskipun praktek ini berlangsung lama dan telah eksis sejak masa Dinasti Abbasiyah (750-1258) dan dinyatakan oleh Ibn Taymiyah sebagai bentuk puncak *jihad*, hal tersebut dipertahankan oleh *Wahhabism* untuk menegaskan sikap moral kerasnya terhadap masyarakat dan meluruskan deviasi seperti merokok, memuja tempat keramat, dan bentuk-bentuk lain yang termasuk *shirk*. Pada tahun 1920-an praktek *hisba* dilembagakan oleh polisi agama (*mutawwa'/mutawwi'a*) untuk memaksa moralitas masyarakat dan pelaksanaan salat tepat waktu. Pada tahun 1950-an Komite *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* juga digunakan sebagai alat politis untuk menolak oposisi sekular.³⁸

2. Identitas dan Pemberdayaan

Salafism memiliki kapasitas untuk mentransformasikan identitas-identitas kaum tertindas dan terhina dari kalangan kaum muda dan migran kedalam identitas baru sebagai *al-firqah al-najiyah* yang secara langsung memperoleh akses istimewa kepada Sang Maha Benar. Salafis, dengan demikian, dapat menantang kekuatan hegemonik para lawannya: orang tua, elit, negara, atau dominasi nilai-nilai kultur dan ekonomis dari sistem kapitalis global. *Salafism*, lebih daripada *Ikhwan al-Muslimin* dan *Hizb al-Tahrir*, mampu memberdayakan individu-individu dengan menyediakan sebuah model kebenaran dan aksi sosial alternatif universal, meskipun dalam bentuk pasif dari penolakannya terhadap agama, kultur, dan sistem politik yang ada.³⁹ Roy menyatakan bahwa kapasitas mobilisasi *Salafism*, sebagaimana ditekankan oleh Haykel, berada dalam kemampuannya secara moral untuk memperlakukan secara kasar kepada lawannya.⁴⁰ Sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Ali Adroui, kekuatan dasar *Salafism* berada dalam kapasitasnya untuk mengatakan “**kami lebih baik daripada anda**”.⁴¹ Ini merupakan “*sense of superiority*”.

Dalam penjelasan Meijer, “*sense of superiority*” *Salafism* memiliki enam dimensi.⁴² **Pertama**, ia bukan gerakan revolusioner secara eksplisit, tidak secara langsung menentang *status quo* dengan mengklaim untuk merobohkannya dengan ideologi asing, semisal *Marxism*. Akan tetapi ia mengklaim untuk membangun **pesan moral superior** dengan pemurnian struktur-struktur yang ada pada level individual, keluarga, atau komunitas. **Kedua**, pemberdayaannya diserap dari klaimnya terhadap **superioritas intelektual** dalam pengetahuan agama. **Ketiga**, *Salafism* menyediakan **identitas yang kuat** kepada para pengikutnya. *Salafism* menarik untuk menjadi beda dalam penampilan. Dalam kaitannya dengan identitas, mereka sengaja beda dalam hal pakaian dan perhiasan (*cloths and breads*). **Keempat**, ia membolehkan pengikutnya untuk mengidentifikasi jauh lebih mudah dengan umat yang lebih besar daripada konsep persaudaraan. **Kelima**, ia adalah aktif meskipun tampak diam Ia memberdayakan para pengikutnya dengan mendorong mereka untuk secara aktif berpartisipasi dalam misi

³⁸Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 180-191; Commins, *The Wahhabi Mission*, 109.

³⁹Meijer, *Global Salafism*., 13.

⁴⁰Bernard Haykel, “Salafist Doctrine” dalam Meijer, *Global Salafism*..., 34-35.

⁴¹Muhammad Ali adrou'i, “Salafism in France: Ideology, Practices, and Contradictions” dalam Meijer, *Global Salafism*..., 364-382. Lihat juga kaitan dengan “*sense of superiority*” ini, Oliver Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst & Co., 2002)

⁴²Meijer, *Global Salafism*..., 13-14.

Salafi dan berdakwah. **Keenam**, sebagaimana semua gerakan keagamaan, dan dalam kontras terhadap ideologi politis, ia memiliki tantangan yang sangat hebat tentang ambiguitas dan fleksibilitas. Meskipun ia mengklaim dirinya bersih dan tegas dalam doktrin dan usaha kerasnya untuk pemurnian, tetapi dalam praktek ia bersikap lunak. Ambiguitasnya membolehkan pengikutnya untuk secara politis menjadi pendukung penguasa atau penentangannya.

3. Politik

Politik merupakan salah satu diantara aspek-aspek yang sangat membingungkan dan licin dalam *Salafism*. Ini membentuk dilema sentral dalam *Salafism*. Secara tradisional, politik dalam *Wahhabism* diadopsi dari bentuk *nasiha* yang diberikan oleh ulama kepada pemeran di balik layar. Sedang problem sentral *Salafisme* modern adalah cara bertindak secara non-politis dalam dunia politik yang menjadikan perhatian media krusial. *Islamism* menjadi gerakan massa, sedang Barat menjadi sangat curiga terhadap hal itu yang sering dikaitkan dengan intoleransi dan terorisme. Apa sesungguhnya yang membuat semua ini lebih sulit adalah pemberdayaan kredo *Salafi*, yakni “*sense of mission*” yang disediakan kepada para pengikutnya serta energi dan aktivismenya yang digeneralisasikan kepada identitas kuatnya. Dengan bantuan lembaga-lembaga pendidikan Saudi (dana, organisasi-organisasi, dan universitas-universitas) yang diberikan oleh negara Saudi, “*sense of mission*” ini telah mencapai dimensi transnasional.⁴³

Peran Saudi Arabia dalam transnasionalisasi *Salafism* lebih jauh ditunjukkan oleh kajian-kajian: Schwartz⁴⁴, Rasheed⁴⁵, dan Hegghammer⁴⁶. Kajian-kajian ini memberikan ilustrasi atas dasar data-data yang dipaparkannya tentang *Fundamentalism* Saudi dan perannya dalam kekerasan dan terorisme. Bahkan Madawi al-Rasheed menyatakan bahwa Saudi Arabia menampilkan sosoknya sebagai kerajaan tanpa batas, dan karenanya merasa leluasa melakukan ekspansi ke berbagai wilayah di dunia.

Dimensi politis *Salafism* menampilkan tiga bentuk: (1) tenang dan siluman (dengan arahan di balik layar kepada pemeran lapangan) (2) penyusupan (penerapan dimensi siluman, tetapi beraksi secara politis sambil membuat fitnah), (3) aktivitas terbuka dengan seruan reformasi politik. Ketika kelompok-kelompok *Salafis* secara terbuka mempropagandakan politik, mereka berkedok kedalam *Islamism* (Islam Politis) dari *ukhuwah Islamiyah*, sebagaimana kasus gerak *Sahwa* Saudi atau *Jama'ah Islamiyah* di Mesir. Meskipun hal ini sering terjadi, semangat *Salafis* didasari oleh penolakan terhadap dunia dan salah satu diantara aspek-aspek

⁴³Meijer, *Global Salafism...*, 17. Peran penting negara Saudi Arabia tersebut menarik perhatian para sarjana sebagaimana dapat ditemui dalam kajian-kajian Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror* (New York: Doubleday, 2002); Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979* (New York: Cambridge University Press, 2010) dan Madawi al-Rasheed, *Kingdom without Borders: Saudi Expansion in the World (Conference Programme and Abstract)* (London: Kong's Collage London, 2007).

⁴⁴Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism* (Anchor Books, 2003).

⁴⁵Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voice from a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); *Kingdom without Borders: Saudi Expansion in the World (Conference Programme and Abstract)* (London: Kong's Collage London, 2007).

⁴⁶Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979* (New York: Cambridge University Press, 2010).

terlemahnya adalah kelemahan dalam kosa politik. Aktivitas politik yang penting menurut mereka adalah bentuk kekerasan dan *jihad*.⁴⁷

4. *Jihadi-Salafism*

Interaksi problematik *Salafism* dengan dunia nyata dan politik dibangun oleh hubungannya dengan kekerasan. Secara logis, kekerasan tampak dari penolakan yang sama terhadap realitas sebagai kerusakan atau merusak karena ia mengarahkan pada kompromi dalam doktrin (*'aqidah*) dan praktek (*manhaj*). Ironisnya, *Jihadi-Salafism*, yang biasanya disebut sebagai bentuk terburuk, adalah manifestasi *Jihadi* yang paling modern.

Jihadi-Salafism mengkonsentrasikan kepada analisis tentang realitas politik, menemukan strategi dan praktek untuk cara mengubah realitas, dan menerapkannya pada situasi-situasi dan kondisi-kondisi yang berbeda-beda. Akidahnya ditransformasikan sepenuhnya kepada *jihad*.⁴⁸ Sumber inspirasi *Jihadi-Salafism* dapat ditemukan dari Sayyid Qutb (1906-1966) yang idenya tentang *jahiliyyah* dan *hakimiyyah* bertepatan dengan akidah *Jihadi-Salafism*. Selanjutnya Yusuf al-Uyairi merupakan contoh yang baik *jihadi* kontemporer yang mengombinasikan terminologi *Salafi* tentang *tawhid*, *tazkiyyah*, dan *niyyah*, yang diarahkan untuk implementasi strategi *Jihadi*, dengan demikian memproduksi konsep praksis bagi aktivis Salafis yang sebanding dengan *Leninism*. Jika *Salafism* memberdayakan individu dengan "*feelings of superiority*", *Jihadi-Salafism* memberdayakan mereka bahkan lebih daripada itu. *Jihadi-Salafism* membuat tuntutan yang lebih besar kepada para pengikutnya, fokus kepada mereka, dan memberi kesempatan kepada mereka untuk menjadi pahlawan sebagai *mujadihin* dan *shuhada*'.⁴⁹

5. Jaringan Salafisme Lokal dan Global

Salafism sesungguhnya bukan gerakan yang disatukan. *Salafism* memiliki genealogi kondisi-kondisi yang berbeda-beda, masing-masing memilki jalan picu historis dan kombinasi jaringan lokal dan transnasional. Jaringan transnasional yang paling menonjol adalah jaringan yang digerakkan oleh Nasir al-Din al-Albani dan Muqbil Hadi al-Wad'i yang dilembagakan oleh Madkhalis di Saudi Arabia, dan jaringan yang digerakkan ke Yaman oleh Muqbil Hadi al-Wad'i. Selanjutnya jaringan ini bercabang kelompok-kelompok Salafis yang dipimpin oleh Ja'far 'Umar Thalib di Indonesia di jalur pertama, Bule di Ethiopia di jalur kedua, dan Salafis Perancis di jalur ketiga. Institusi-institusi resmi semisal Universitas Islam di Madina dan Institut Muqbil di Yaman memainkan peran jaringan para sarjana dan, di Indonesia, sebagian pesantren. Tidak semua jalur berkembang dalam satu jalur. Mariam Abou Zahab menunjukkan bahwa *Ahl al-Hadith* telah mempengaruhi gerakan Salafi. Jalur lainnya adalah *Ansar al-Sunnah al-Muhammadiyyah*.⁵⁰ Salomon menunjukkan bahwa gerakan ini mencuat dalam sejarah Mesir pada 1930-an, di Saudi Arabia dalam relasi dengan

⁴⁷Meijer, *Global Salafism*..., 18.

⁴⁸Meijer, "Yusuf al-Uyairi and the Transnasionalisation of Saudi Jihadism" dalam Madawi al-Rasheed, *Kingdom without Borders* (London: Hurst & Co., 2008), 221-243.

⁴⁹Lihat analisis yang baik tentang *Salafism* dan *radicalism* di Eropa, Samir Amghar, "*Salafism and Radicalisation of Young European Muslim*" dalam Samir Amghar, et.al. (Ed.), *European Challenge for Public Policy and Society* (Brussels: Centre for European Policy Studies, 2007), 38-51.

⁵⁰Mariam Abou Zahab, "Salafism in Pakistan: The Ahl-e Hadith Movement" dalam Meijer, *Global Salafism*..., 126-141.

Juhayman al-'Utaybi, dan akhirnya di Sudan.⁵¹ Hal ini penting untuk menelusuri cara jaringan-jaringan ini berubah pada suatu saat, mengadaptasikan situasinya, dan hal-hal yang mempengaruhi mereka memanfaatkan lingkungannya.

Salafism menjadi *global affairs* dan dapat dilihat sebagai gerakan global adalah jelas pada awal 1990-an setelah mufti Saudi Arabia, Ibn Baz, mengeluarkan fatwanya memastikan penempatan pasukan Amerika di Saudi Arabia pada 1990-1991. Peristiwa ini tidak hanya membuat gelombang keras bagi gema krisis selanjutnya ke seluruh jaringan transnasional Salafi dalam bentuk-bentuk yang berbeda-beda (dari Ahl al-Sunnah di Bale, Ahl al-Hadith di Pakistan, sampai Salafis yang diorganisasi di JIMES di Great Britain dan Indonesia), tetapi juga memporakporandakan bangunan transnasional. Salafis juga menyesuaikan diri dengan situasi lokalnya dan sekali waktu mengalah. Adrou'i menunjukkan bahwa di Perancis *Salafism* telah mengadopsi perilaku posmodern ke arah kapitalisme, individualisme, *marketing* dan penerimaan terhadap keberhasilan material.⁵² De Koning menunjukkan perempuan Salafi di Netherlands mencoba mencari identitas modern yang bukan corak Belanda dan Marokko tradisional.⁵³ Bonnefoy menunjukkan di Mesir, Jama'ah Islamiyyah mampu secara gemilang memasang prinsip *Salafi* sebagai hisba terhadap program revolusioner sosial aktivis. Di Iraq, Zargawi mampu secara gemilang memobilisasi diskusi para sarjana *Salafism* dan mengendalikan sektarian yang memperluas jurang pemisah antara kaum Sunni dan Shi'i dalam situasi-situasi khusus invasi Amerika dan perang sipil yang berkelanjutan.⁵⁴

Atas dasar penjelasan di atas dapat dipahami bahwa *Global Salafism* tampil dengan bentuk-bentuk yang bermacam-macam, kontradiksif, ambivalen, dan terpecah-pecah. Ia tampil sesuai dengan variasi lokal. Hal ini jelas bahwa tidak ada negara-negara, tidak juga dalam fakta *mezhab-mazhab* Salafis sendiri, yang mampu mengontrol kecenderungan umum masyarakat, barang-barang, dan informasi.

C. AGENDA MATERIAL DAN METODIS STUDI ISLAM

1. Agenda Material Studi Islam

a. Epistemologi Historis

Salafisme Global secara umum diinspirasi oleh Wahhabisme. Sedang Salafisme Global sebagai gerakan fundamental diinspirasi oleh kesan ketidakadilan yang dialami oleh umat Islam yang sangat mendalam. Kesan ini didukung oleh catatan historis yang memupuk rasa dendam politik yang bermula dari empat hal:

- 1) Peristiwa Perang Salib yang beralih pada kolonialisme dan dominasi pos-kolonial oleh negara-negara Barat.
- 2) Pencurian berbagai sumber daya negara-negara Muslim dan pengendalian negara-negara muslim yang lemah agar tidak memperoleh kemampuan melawan dominasi berbagai sarana (ekonomi, militer, politik) dan pendudukan berbagai wilayah untuk melancarkan aksi-aksi tersebut oleh Barat.

⁵¹ Noah Salomon, "The Salafi Critique of Islamism: Doctrine, Difference, and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan" dalam Meijer, *Global Salafism...*, 143-167.

⁵² Adrou'i, "Salafism in France", 364-382.

⁵³ Martijn de Koning, "Changing Worldview and Friendship: An Exploration of the Life Stories of Two Female in the Netherlands" dalam Meijer, *Global Salafism...*, 404-421.

⁵⁴ Meijer, *Global Salafism...*, 28.

- 3) Apa yang orang-orang Barat pandang sebagai “standar ganda” dalam hubungan dengan negara-negara Muslim, mencegah meluasnya pertumbuhan Islam melalui dukungan kepada kegiatan-kegiatan misionaris anti-Muslim, pengkhianatan oleh pengikut Muslim yang bersekutu dengan Barat, yang dimaksudkan untuk menggusur Islam dan Muslim.⁵⁵

Untuk menghadapi situasi tersebut, *salafis* (ekstrimis militan) menekankan pada tiga hal:

- 1) Persaudaraan universal seluruh umat Islam yang tidak terbatas pada konsep negara bangsa dan pandangan jihad global.
- 2) Prinsip ekonomis; dengan sumber daya minimal mampu mengalahkan musuh yang tangguh seperti perang Afghanistan pertama yang mampu menggulingkan Soviet.
- 3) Teror sebagai instrumen untuk mencapai tujuan.⁵⁶

a. Prinsip-Prinsip Fundamentalisme Agama

Seorang ahli sosiologi agama, C.F. Martin E. Marty, mencatat empat prinsip fundamentalisme agama. **Pertama**, *oppositionalism* terhadap ancaman yang dipandang dapat membahayakan eksistensi agama, seperti modernisme, sekularisme, dan properti Barat secara umum. **Kedua**, *anti-hermeneutic* dan berbagai sikap kritis terhadap teks-teks keagamaan. **Ketiga**, *anti-pluralism and relativism* yang dipandang sebagai hasil pemahaman yang lepas dari kontrol agama. **Keempat**, *a-histories and a-sociologies* agar tidak semakin jauh dari kebenaran doktrin literal agama.⁵⁷

b. Model-model Gerakan Kaum Militan Muslim

Abdullah Saeed menyajikan tiga model gerakan *militant extremist* kaum muslim pada abad ke-20 dan awal abad ke-21. **Pertama**, perjuangan pembebasan nasional atau transnasional dengan area lokal tiap-tiap negara. **Kedua**, perjuangan internasional atau transnasional, seperti perang Afghanistan oleh Laskar Mujahidin sebagai respons terhadap pendudukan Soviet. **Ketiga**, gerakan anti-Barat yang dilancarkan oleh ekstrimis militan semisal Osama bin Laden.⁵⁸

2. Agenda Metodis Studi Islam

Secara ringkas, agenda metadis studi Islam tentang *Global Salafism* penulis tuangkan kedalam dua gambar di bawah ini.

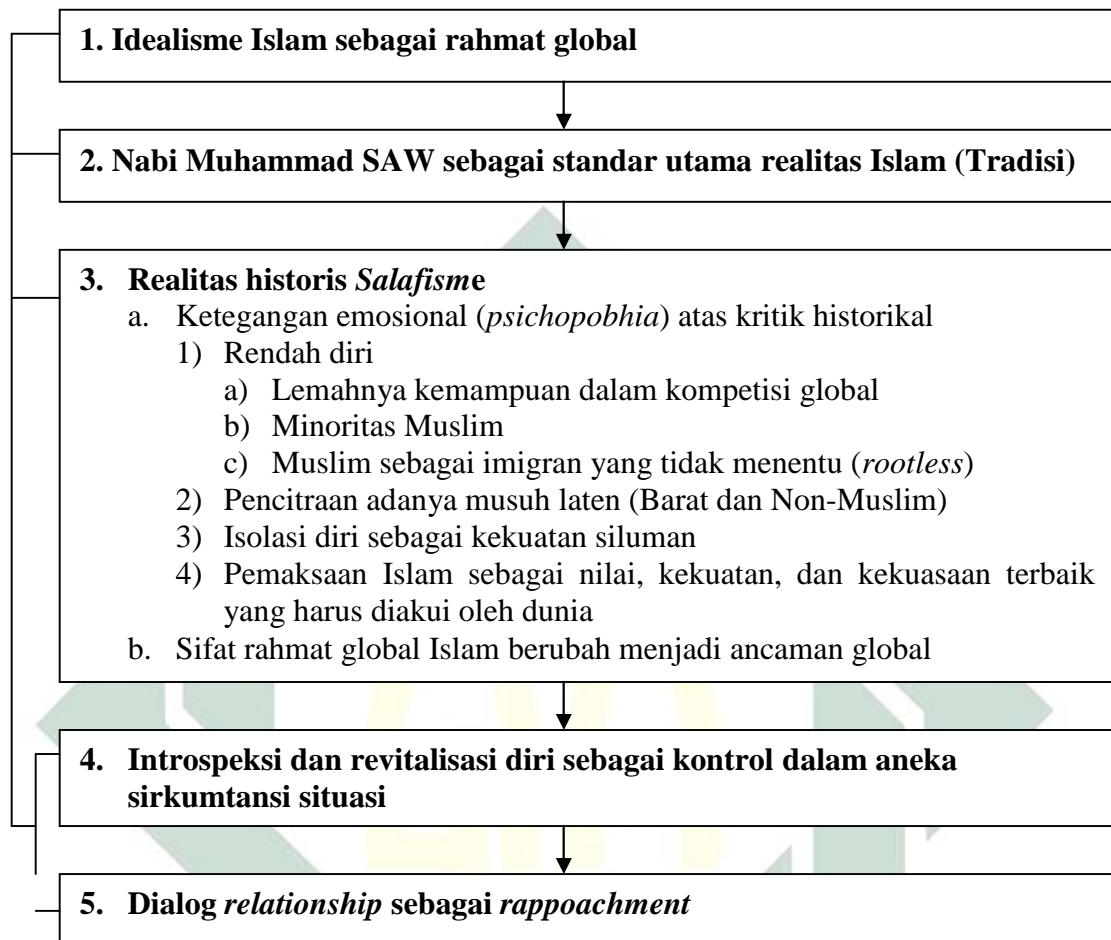
⁵⁵ Muhsin Jamil, *Membongkar Mito Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal versus Islam Literal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Ilham Institute, 2005), 98-99.

⁵⁶ *Ibid.*

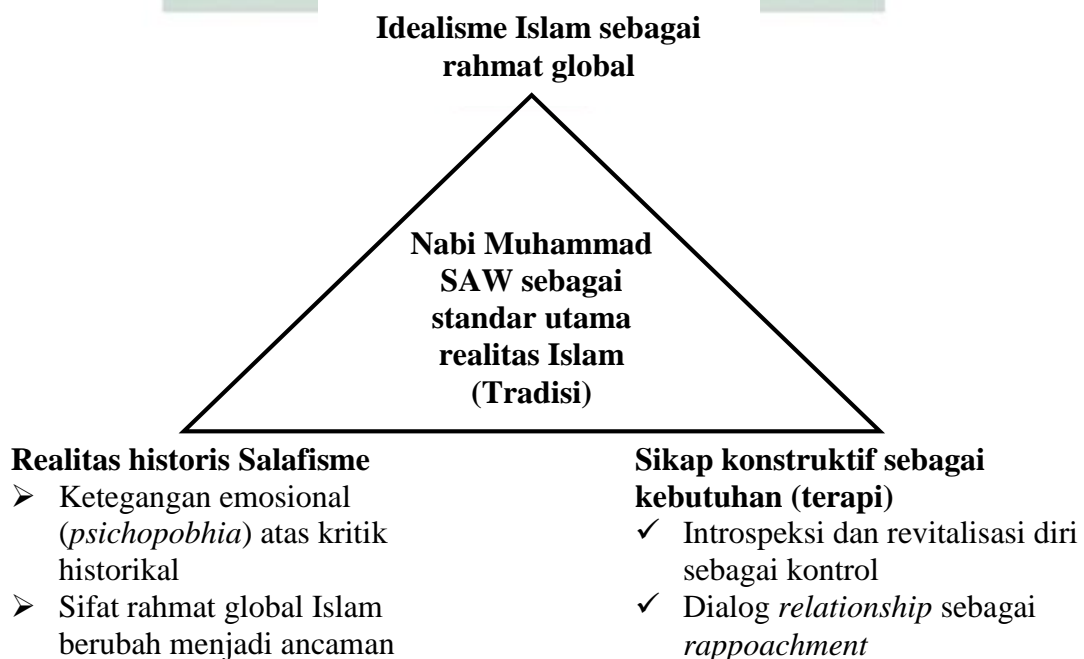
⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London-New York: Routledge, 2006), 149.

Gambar 1
Skema Salafisme Global



Gambar 2
Triangle Salafisme Global



Selanjutnya dengan meminjam konsep pemetaan perspektif spiritualitas dan kehidupan keagamaan Muslim versi John Renard⁵⁹, penulis memandang bahwa agenda material dan metodis studi Islam di atas masuk kedalam skup pintu kelima (*Community: Society, Institutions, and Patronage*) dan pintu ketujuh (*Experience, Testimony, and Critique*) untuk memasuki rumah (memahami) Islam. Pintu ketujuh memberi peluang bagi terbukanya kemungkinan dialog *relationship* dengan kesediaan melakukan otokritik. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh ED Husain yang mengisahkan pengalamannya bergabung dengan kelompok Islam radikal di Britain, melihat sisi dalamnya, dan menentukan langkah ke arah kiri (bercorak sosialis)⁶⁰. Pada bagian lain, Dyayadi menunjukkan pengalaman rohani 100 orang yang masuk Islam.⁶¹

Pelacakan selanjutnya tentang perlunya dialog *relationship* sebagai *rapprochement* dapat mempertimbangkan materi bahasan dalam kajian yang diberikan oleh Boase⁶² dan Emerson⁶³. Kedua kajian ini memperlihatkan bahwa Islam dihadapkan pada realitas agama yang bermacam-macam dan usaha untuk menciptakan perdamaian dunia. Oleh karena itu Islam tertantang kesediaannya berdialog dengan agama-agama dan institusi-institusi lainnya untuk maksud tersebut.

D. PENUTUP

Global salafism diinspirasi secara utama oleh *Wahhabism*. Doktrin pokoknya adalah kembali kepada sumber pokok Islam, al-Qur'an dan Hadis, dan menolak *taqlid*, karenanya menerima *ijtihad*. Dengan demikian *Wahhabism* bukan saja skriptualis, tetapi juga tekstualis.

Tokoh-tokoh *Salafism* adalah: Ahmad bin Hanbal, Taqiy al-Din ibn Taymiyah, dan dipertegas dalam *Wahhabism* oleh 'Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab. *Wahhabism* merupakan gerakan reformasi abad ke-18 di Najd, Sentral Asia. *Wahhabism* menggunakan doktrin *tawhid* sebagai perisai isu politik, dengan menolak *taqlid* dan *shari'ah* (*fiqh*), serta *bid'ah*.

Tiga tema lainnya ajaran *Wahhabism* yang menginspirasi *Salafism* adalah pertama, regulasi antara mukmin dan non-mukmin (Wahhabi dan non-Wahhabi). Ajaran ini ditegakkan di atas prinsip *al-Wala' wa al-Bara'* (kesetiaan dan penolakan). Orang dan wilayah non-Wahhabi disebut *mushrik/mushrikun*, karenanya boleh diperangi. Kedua, *anti-Sh'ism*. Ketiga, *hisba* (*da'wah*) sebagai bentuk puncak jihad yang menampakkan sikap keras.

⁵⁹John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims* (California-London: The University of California Press, 1996). Renard menjelaskan tujuh pintu untuk memahami spiritualitas dan kehidupan keagamaan Muslim, yakni: (1) *Foundation: Prophetic Revelation*, (2) *Devotion: Ritual and Personal Prayer*, (3) *Inspiration: Edification and Ethics*, (4) *Aesthetics: from Allegory to Arabesque*, (5) *Community: Society, Institutions, and Patronage*, (6) *Pedagogy: Spark into Flame*, dan (7) *Experience, Testimony, and Critique*.

⁶⁰ED Husain, *The Islamist* (London: Penguin Books, 2007).

⁶¹Dyayadi, *Mengapa Saya Masuk Islam?: Pengalaman Rohani 100 Orang Muallaf* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007).

⁶²Roger Boase (Ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (Burlington USA-England: Ashgate Publishing Limited Gower House, 2005)

⁶³Michael Emerson, et.al., *Islamist Radicalisation: The Challenge for Euro-Mediterranean Relations* (Brussels: Centre for European Policy Studies [CEPS]-Madrid: FRIDE, 2006).

Salafisme memiliki kapasitas untuk memberdayakan masyarakat dengan membangun identitas “*sense of superiority*”. Sedang *Jihadi Salafism* memberdayakan masyarakat dengan penghargaan sebagai *mujahidin* atau *shuhada*’.

Dalam politik, *Salafism* menampilkan tiga bentuk: (1) tenang dan siluman, (2) penyusupan, dan (3) aktivitas terbuka dengan seruan reformasi politik.

Jaringan *Salafism* yang menonjol adalah jaringan yang digerakkan oleh Nasir al-Din al-Albani dan Muqbil Hadi al-Wad’i yang dilembagakan di Saudi Arabia, dan jaringan yang digerakkan ke Yaman oleh Muqbil Hadi al-Wad’i. Selanjutnya jaringan tersebut dikembangkan melalui tiga jalur, yakni Indonesia, Ethiopia, dan Perancis. Tiga jalur ini mengembangkan diri sampai menembus berbagai belahan dunia. *Global Salafism* tampil dengan bentuk-bentuk yang bermacam-macam, kontradiktif, ambivalen, dan terpecah-pecah. Ia tampil sesuai dengan variasi lokal.

Agenda metodis utama dalam studi Islam tentang *Salafism* adalah diperlukan sikap konstruktif sebagai kebutuhan (terapi), dengan bentuk-bentuk: (1) introspeksi dan revitalisasi diri sebagai kontrol dalam ragam situasi dan (2) dialog *relationship* sebagai *rapproachment*.

BIBLIOGRAFI

- Amghar, Samir. 2007. "Salafism and Radicalisation of Young European Muslim" dalam Amghar, Samir, et.al. (Ed.), *European Challenge for Public Policy and Society*. Brussels: Centre for European Policy Studies.
- Asthana, N.C. and Nirman, Anjali. 2009. *Urban Terrorism: Myths and Realities*. Jaipur, India: Mrs. Shashi Jain for Pointer Publishers.
- Brown, Daniel. 1996. *Rethinking Tradition in Modern Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Commins, David. 2006. *The Wahabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.
- Cook, Michael. 2009. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dyayadi. 2007. *Mengapa Saya Masuk Islam?: Pengalaman Rohani 100 Orang Muallaf*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Emerson, Michael, et.al. 2006. *Islamist Radicalisation: The Challenge for Euro-Mediterranean Relations*. Brussels: Centre for European Policy Studies (CEPS)-Madrid: FRIDE.
- Graaf, Beatrice de. 2010. *The Nexus between Salafism and Jihadism in the Netherlands*. Leiden: the Center for Terrorism and Counterterrorism, Campus the Hague, Leiden university.
- Gurule, Jimmy. 2008. *Unfunding Terror: The Legal Response to the Finance of Global Terrorism*. Cheltenham, UK-Massachusetts, USA: Edward Elgar Publishing Limited.
- Haykel, Bernard. 2003. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heffelfinger, Christopher. 2010. "Anwar al-Awlaqi: The Profile of a Jihadi Radicalizer" dalam *The Combating Terrorism Center (CTC) Sentinel*, Marc 2010, Vol.3, Issue 3. West Point: Department of Social Sciences, the United States Military Academic.
- Hegghammer, 2010. Thomas. *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. New York: Cambridge University Press.
- Husain, ED. 2007. *The Islamist*. London: Penguin Books.
- Jamhari dan Jahroni, Jajang (Peny.). 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Jamil, Muhsin. 2005. *Membongkar Mito Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal versus Islam Literal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Ilham Institute.
- Kepel, Gilles. 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris.
- Meijer, Roel. 2008. "Yusuf al-Uyairi and the Transnationalisation of Saudi Jihadism" dalam Rasheed, Madawi. *Kingdom without Borders*. London: Hurst & Co.

- , 2009. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst Company.
- , 2009. *Towards a Political Islam*. Netherlands: Netherlands Institute of International Relations 'Clingendael'.
- Mercalf, Barbara Daly. 2002. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. New Delhi: Oxford University Press.
- Mughadam, Assaf. 2008. *Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks: The Globalization of Martyrdom*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Narasi, Omar. 2007. *Inside the Jihad: Teroris atau Tentara Tuhan?*, terj. Dina Mardiana. Jakarta: Zahra.
- National Coordinator for Counterterrorism (NCTb). 2009. *Salafism in Netherlands: A Passing Phenomenon or Persistent Factor of Significance?* (Netherlands: Justitie).
- Rabi', Ibrahim M. Abu. 2002. "A post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History" dalam Markham, Ian dan Rabi', Ibrahim M. Abu (Ed), *11 September: Religious Perspective on the Causes and Consequences*. Oxford: Oneworld Publications.
- Rasheed, Madawi. 2007. *Contesting the Saudi State: Islamic Voice from a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rasheed, Madawi. 2007. *Kingdom without Borders: Saudi Expansion in the World. Conference Programme and Abstract*). London: Kong's Collage London.
- Reene, Jared and Sanford, Scott. 2010. *The Fortunes of Political Salafism in Gaza and Algeria*. Washington: the Institute for Middle East Studies, the Elliot School of International Affairs, the George Washington University.
- Rejwan, Nissim. 2000. *The Many Faces of Islam: Perspectives on Resurgent Civilization*. Florida: The University Press of Florida.
- Renard, John. 1996. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. California-London: The University of California Press, 1996.
- Roy, Oliver. 2002. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Co.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Islamic Thought: An Introduction*. London-New York: Routledge.
- Sageman, Marc. 2004. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schulze, Reinhard. 1990. *Islamischer Internationalismus in 2 Jahrhunderte: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*. Leiden: Brill.
- Schwartz, Stephen. 2002. *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday.

- , 2003. *The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism*. Anchor Books.
- Springer, Devin R. et.al. 2008. *Islamic Radicalism and Global Jihad*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Voll, John O. 1999. "Foundations for Renewal and Reform", dalam John L. Esposito (Ed.), *The Oxford History of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Wictorowicz, Quintan. 2001. "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad" dalam *Jurnal Middle East Policy*, Vol. VIII, No. 4, December.
- , 2006. "Anatomy of the Salafi Movement" dalam *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 29, No. 3, (April-May).
- Wigen, Einar. 2009. *Islamic Jihad Union: al-Qaida's Key to the Turkic World?* Norwegia: Norwegian Defence Research Establishment, February.

Artikel ini dimuat pada *Jurnal Kontemplasi* Jurusan Ushuluddin, STAIN Tulungagung, Vol.08, No.02, Nopember 2011, h. 213-228. ISSN: 0216-6399,